مقال مترجم

نقد الجهاديين للدولة الحديثة

مطارحـات أبـي قَتـــادة في تفكيك الاستعمار والماركسية المحدَثة

جان إسلام



مؤسسة النازعات
A n n a z i ' a t

شوّال
١٤٤٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد الجهاديين للدولة الحديثة

مطارحات أبي قتادة في تفكيك الاستعمار والماركسية المحدثة

جان إسلام

[Political Theory Volume 51, Issue 4, March 6, 2023]

النازعات

شوال ١٤٤٧

جان إسلام (Jaan Islam): أستاذ مساعد بجامعة «بوغازيتشي – Boğaziçi». له عناية واشتغال في نظرية تفكيك الاستعمار والفقه والفكر السياسي المقارن وله مقالات وأبحاث في هذه الأبواب. نال الدكتوراه عن بحث «أصول الحاكمية في السلفية الجهادية (١٩٧٥-٢٠١٥م) – Divine Sovereignty in Jihadi-Salafist Thought: An Intellectual Genealogy, 1975-2015» في جامعة إدنبرة. وباحث ما بعد الدكتوراه بجامعة «أكسفورد». من مصنفاته: «الإسلام والدولة عند ابن تيمية: ترجمة وتحليل – Islam and the State in Ibn Taymiyya: Translation and Analysis» (روتلدج، ٢٠٢٢م)، وأحدثها «الأصول التراثية للسلفية الجهادية – The Premodern Origins of Jihadi-Salafism» (جامعة إدنبرة، ٢٠٢٦م).



كلمة شكر: أحمدُ لداريل لي (Darryl Li) وأندرو مارتش (Andrew March) جميل صنيعهم بقراءتهما مسودات متقدمة من هذا البحث وما أفاضا عليّ من تعليقات سديدة ونصائح نفيسة. وأزجي خالص الشكر إلى يوسف صوفي (Youcef Soufi) الذي تكلف قراءة المسودة الأولى قراءة فاحصة، فلم يدخر وسعًا في إيراد التعقيبات النافعة فكان لصنيعه في تجويد العمل أوفى نصيب.

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

تنبه أهل الطريق لمفاسد الدولة القومية الحديثة بخصائصها التي يردها وائل حلاق إلى خمس: سيادة الدولة ومرجعيتها، واحتكارها للتشريع والعنف، والإدارة المركزية (بيروقراطية)، وهيمنتها الثقافية على الهيئة الاجتماعية بالتعليم وغيره، وكونها تاريخيًّا نتاج نظر مخصوص في سياق مخصوص (أي أنها نتاج أوروبي لا يصح تعميمه)[1]، وهذا جلي في خطابهم عن حاكمية الشريعة، ومأسسة الدين وتأميمه وتسليكه في مؤسسات وهيئات ترجع للدولة وتصدر عنها، ومن ثَم بيان مفاسد احتكار الطواغيت وأجهزتهم للسلاح وأدوات القهر التي تسلطوا بها على عامة الناس، وكذا في تحذيرهم من سيطرة الدولة على الإعلام والتعليم وما إلى ذلك، وتجده أيضًا في حديثهم عن الخلل في معاش الناس ومرده في جزء منه إلى البيروقراطية المركزية المحكمة[2]. لكن تنبههم ومن ثم تحذيرهم كان أصله النظر الشرعي الأصولي الفقهي وما يتفرع عنه من السياسة الشرعية التي تشمل صفة الحكم ووظائف الإمام وحقوق الرعية، وأصل ذلك كله: أن لا حكم إلا الله،

---

[1] وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (ص ٦٣).

[2] انظر مثلًا: أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة** (ص ٦٢٨-٦٥٤). وإبراهيم الربيش، **حصر الفتوى** (مجلة صدى الملاحم، العدد الخامس عشر). وأسامة بن لادن، **السبيل لإنقاذ الأرض، وأغيثوا إخوانكم في باكستان**. وأبو قتادة، **تفسير سورة الشورى**. وغير ذلك كثير معلوم.

وسيادة الشريعة ووجوب رد كل أمر إلى الله ﷻ ورسوله ﷺ. وكان من علته كذلك الاشتباك المباشر مع الدولة وطواغيتها: حكامها وشيوخها وجيوشها وجندها وسجونها وإعلامها وتعليمها واحتكارها وفسادها. فكانت معرفتهم بها معرفة الخبير المجرب الذي لا ينخدع بتغير في ظاهرها، ولا ينقاد إلى معسول كلام طواغيتها وأشياعهم، فضلًا عن أن يكونوا جزءًا منها في محاربة أو التضييق على بقية المسلمين -كما كان من فئام من المتشرعة والجماعات الإسلامية- وقبل ذلك ظهور كفرها وكفر القائمين عليها. وهذا من ثمار الجهاد وبركته فيما نحسب.

وعلى هذا جاءت ترجمة هذا البحث الذي ينظر في نقد أحد أعلام المجاهدين للدولة الحديثة ونقضه إياها، وتوظيفه لأدوات العلوم الاجتماعية في تفكيك الظواهر المحدَثة دون قصر ذلك على هذه الأدوات، وإنما كان دائمًا الرد إلى الأصول الشرعية، وتوظيف تلك العلوم في التأصيل والحكم الشرعي الذي من أركانه فقه الواقع وتنقيح المناط، على حد توصيف مارشال هودجسون لحضارة الإسلام بأنها حضارة دمج واستيعاب وتجاوز[٣]؛ تنظر في النافع من العلوم وتستوعبها ثم تعيد إنتاجها -كأن لم تكن- على مقتضى أصول الشريعة.

والله المأمول بأوكد يقين أن يسدد ويوفق ويعين.

النازعات

---

[٣] انظر: مارشال هودجسون، **مغامرة الإسلام**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

ملخص

يستقصي البحث تلقي أشياخ الجهاديين لمذهب تفكيك الاستعمار والماركسية المحدَثة، وجعلها عدة في نقد الدولة الحديثة. ويرى الكاتب أن النظر في منهج أبي قتادة الفلسطيني -وهو من أعلام التأصيل للمنهج الجهادي والسلفي المعاصر- يبدي لنا كيف قرأ نظريات الهيمنة والأيديولوجيا (المرجعية) وتفكيك الاستعمار مخالطة دقيقة ذات شعاب ولطائف. واستقراء نقد أبي قتادة لمؤسسات الدولة الحديثة وأنساقها الأيديولوجية يُظهر أنه يشبه في بعض وجوهه النقود الفلسفية للسيادة والهيمنة والرأسمالية والدولة القومية، وأنه استمد من بعض مقالات الماركسية وتفكيك الاستعمار في ذلك. وتستجلي هذه الدراسة كيف ينظر أبو قتادة للدولة الحديثة على أنها مشروع استعماري في أصله، مما حمله على تقرير الجهاد سبيلًا أوحد لتغيير النظام المهيمن. ويبين كيف يعلل مراغمة الدولة الحديثة وهيمنتها أصوليًّا بالنصوص الشرعية، مقررًا أنّ مشروعه السياسي مبني على أصول الإسلام المتقدمة في المعرفة والحكم، مما يراه شرطًا لازمًا لدفع الاستعمار، وإن كان يُجمل في مواضع كثيرة ولا يفصل.

ويُظهر البحث سمة غير ملحوظة في المنهج الجهادي خافية في أكثر ما كتب عنه، ويعد أول بحث يستقصي وجوه الصلة بين السلفية ونقد الدولة الحديثة.

مدخل

منذ أحداث «الحادي عشر» علا ذكر المنهج الجهادي حتى صار من أكثر مواضيع البحث رواجًا في علم السياسة. وفي قسم دراسات الإرهاب تتنوع الأبحاث في المنهج الجهادي بين نظر في تدابير الجماعات كتنظيمي «القاعدة» و«الدولة» (Bunzel 2016; Hegghammer 2010, 2020)، وأبحاث تتبع أصولها المنهجية ونسبتها إلى التراث (Gerges 2009, 2017; Lav 2012; Wagemakers 2012, 2016). وجرى العرف في هذا الباب أن تُدرس السلفية والجهادية ضمن «التطرف الديني»، وهذا سبب قلة الدقة وتغليب الإجمال والتعميم على التفصيل والتحقيق في النظر في منهج ديني ومذهب حركي ذي شعب كما نبه إلى ذلك فيصل دِقجي (Faisal Devji)[١]. وكثيرًا ما يصور «الجهادي» أنه «العدو» على مقتضى قسمة «الصديق والعدو» عند شميت، أو هو-بعبارة شويرمان- «مجمع المخاوف الغربية وسوء فهمها للدين والسياسة... والتقدم والدولة القومية»[٢]. وعلى هذا المسلك قلّت العناية بدراسة أعيان النظّار دراسة وافية تحيط بأحوالهم ونشأتهم ومواردهم العلمية

---

(1) Faisal Devji. 2017. *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. London: Hurst Publishers.
Faisal Devji. 2019. *Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York, NY: Oxford University Press.

(2) William E.Scheuerman. 2006. "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib." *Constellations* 13 (1): 108–24.
Carl Schmitt. 2007. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. Chicago: University of Chicago Press.

ونزعاتهم. وحتى الأبحاث التي سلكت هذا المسلك لم تُعنَ عناية وافية ببيان أثر المذاهب السياسية المعاصرة في هؤلاء، إذ يُنظر إليهم -في الغالب- على أنهم شذاذ منبتّو الصلة عن تراث الإسلام قديمه وحديثه (Devji 2017; Sulaiman 2018).

وهذا البحث ينازع هذا المسلك ويتعقبه مع الاستفادة من بعض ما قرره أهله كذلك، بتحقيق القول في صفة تلقي السلفية الجهادية لبعض مقالات الماركسية المحدَثة وتفكيك الاستعمار(*)، وهو أول بحث يُظهر متانة النقد الجهادي للدولة القومية ودقته. وتستكشف وجوه تأثر السلفية الجهادية بالمباحث الذائعة حول الهيمنة والأيديولوجيا والعَلمانية ونقد الدولة الحديثة.

وبالنظر في علَم من أعلام السلفية الجهادية، وهو **أبو قتادة الفلسطيني** (ولد عام ١٩٦٠م)، أدلل كيف تكوّن مسلكه في خضم هذه المباحثات والمناقشات، كون ذلك لا غنى عنه لمن رام معرفة تأصيله الحكمَ في الإسلام. نبحث هنا في أثر أصلين عظيمين من أصول النظر السياسي المعاصر مما كان له أثر في نظر أبي قتادة. فأما الأول فالدولة الحديثة التي قامت -بما أوتيت من سطوة مادية وجبروت معنوي- ببسط مؤسسات عَلمانية وجمع الأمر وإحكامه في إدارة مركزية (بيروقراطية)، وحمل الناس على ضرب من الاتفاق في المرجعية على وجه يُحكم

(*) آثرنا إثبات «تفكيك الاستعمار» كونه التعريب المتداول لمذهب «Decoloniality» -وإن كان في النفس منه شيء- حتى لا يقع لبس. [النازعات]

سلطانها ويشد عرى شرعيتها (Ali Agrama 2012; Cavanaugh 2009; Hallaq 2012; Sayyid 2014). وسعى المسلمون في أكثر الأقطار التي كانت تحت الاستعمار إلى إحداث تغيير في الشأن السياسي بضروب من المسالك؛ فمنهم مَن دعا إلى عَلمانية غربية على مثال ما استقر في بلادها[١]، ومنهم مَن رام ضم المثال الإسلامي والثقافي إلى الدولة القومية ومؤسساتها وسلطانها التأديبي. وهذا المسلك سماه طلال أسد «إسلاموية»، وهو وصف لظاهرة سياسية تصهر فيها الأصول الإسلامية في أتون أيديولوجيا الدولة، ثم يصار إلى بثها في الناس وتثبيتها بين أظهرهم[٢]. وأُبيّن – على خلاف القومية والإسلامية جميعًا– أنّ المنهج الجهادي يتعين بالسعي إلى منازعة سلطان الدولة المحدثة ومغالبته في سبيل إحياء مجتمع قوامه أخلاق الإسلام ما قبل الحداثة. ومن هنا كان من أركان هذا المنهج العناية والنظر في الفقه، ولا سيما «فقه السياسة» طلبًا لإحياء تنظير معياري لحكم إسلامي (Islam 2022).

---

[١] كما في تركيا، انظر:

Esra Özyürek. 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham, NC: Duke University Press.

[٢] يقول طلال أسد في «تشكلات العَلماني» أنّ القومية والإسلاموية تشتركان في «الاهتمام بالدولة الحديثة التي أقامتها القوى التغريبية»، ومن ثَم «تُسلّمان بها وتسعيان إلى العمل من خلال الدولة القومية» [(ص ٢٢١–٢٢٢) من النسخة العربية، لكن أعرضنا عن نصها لركاكته واعتمدنا النص الأصلي وعربناه (النازعات)].

ولـمّا عرضتُ نقد أبي قتادة للدولة الحديثة، قسمتُ المباحث إلى أربعة أقسام مفاهيمية. فالأول منها يبين كيف اتخذ -في مناقشة وائل حلاق- نقد وائل للدولة الحديثة توطئة لِما سماه «دولة إسلامية ما بعد حداثية». ثم أبسطُ القول في لوازم «الدولة الإسلامية» التي يتصورها، بجعل نقده للحداثة في سياق المناظرات في شأن الحكم الإسلامي والدولة الحديثة.

وأما القسمان الأخيران فيتناولان صلته بنقود الماركسية المحدَثة للدولة القومية ضمن مشروعه العلمي، مع العناية بمنزلة مبحثي الهيمنة والأيديولوجيا في تأصيله. وقد خلص أبو قتادة إلى أنّ قوانين الدولة الحديثة ومؤسساتها وهيئاتها الدينية إنما هي ثمرة مشروع استعماري ونجاح مسار العلمنة، وهو معنى ذائع في أدبيات النقد المعاصر للدولة والاستعمار الجديد والعَلمانية. وعلى قراءة ألتوسير (Louis Althusser) لغرامشي (Antonio Gramsci) تعد المؤسسات الدينية دعامات لأيديولوجيا الدولة بل جزء منها في إحكام السلطان على الرعية[1]. وفي تحليلي لمقالات أبي قتادة أبيّن كيف صاغ نقدًا لاحتكار الدولة للمؤسسات الدينية، متهمًا إياها بليّ النصوص لتوافق أيديولوجيا الدولة. فهو يتناول مؤسسات الدولة ومثقفيها وشيوخها بالنقد، وينكر على المؤسسات الدينية الرسمية معاونتها على

---

[1] Louis Althusser. 2006. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation).” In *The Anthropology of the State: A Reader*, edited by Sharma Aradhana, Gupta Akhil, Vol. 9, 86–98. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.

علمنة المصطلح الشرعي، ولإقرارها مناهج جامعية في الدراسات الإسلامية على هوى الدولة.

ومن كبريات مقاصد هذا البحث إظهار أنّ المنهج الجهادي -وإن انطوى على رفض للحداثة (Devji 2017; Euben 1999)- فإنّ شيوخه لم يؤصلوا مقالاتهم في فلاة نائية، بل أقاموها في اشتباك ظاهر مع نقود الدولة الحديثة في المذاهب السياسية المعاصرة. لكن لا أزعم تحليل أثر تلك النقود في المضامين المعيارية لسياساتهم. فقد صنفت أبحاث نقدية في جماعات كتنظيم «الدولة» من حيث إشاعتها لتصورات للدولة تشاكل مفاهيم الإمبراطورية و«اليوتوبيا» في الحداثة، مستندة إلى اعتقاد شامل. كما لا أزعم تنزه السلفية الجهادية -حال انتقادهم للحداثة أو الدولة القومية- عن نزعات سلطوية أو عقلانية صلبة في تفكيرهم. وإنما مرادي أمران: **الأول:** بيان أنّ أعلامًا جهاديين قد عقلنوا فقههم السياسي في سياق مناظرات المذاهب السياسية المعاصرة، لا في فراغ ولا انقطاع عن العالم. **والثاني:** إظهار أنّ أبا قتادة قد تعمد الإفادة من تراث تفكيك الاستعمار في إقامة نقد مطرد للحداثة، ولدولة الاستعمار، وللهيمنة.

السلفية الجهادية: المنهج والإشكال النظري

قلما تقر المصنفات عن المنهج الجهادي -بخلاف ما صنعت مع سائر الجماعات الإسلامية- أنّ الجهاديين أبناء نظام سياسي نشأ في أعقاب

الاستعمار. وذلك مع أنّ طائفة من الأعلام الذين كان لهم أثر بالغ في خطاب الجهاديين، كسيد قطب وأبي الأعلى المودودي، قد درسوا في سياق الاشتباك بين التراث الإسلامي والإرث الاستعماري. ومن ثَمّ فمقصود هذا البحث بيان أثر نقود الدولة الحديثة في أوساط مسلمين رأوا الكفاح المسلح السبيل الأوحد إلى إقامة حكم إسلامي. على أنه ينبغي الإقرار بأنّ المنهج الجهادي –كسائر الحركات الإسلامية– لها تراث إسلامي متقدم، وأنّ لسانها الأول في البيان هو الفقه.

والفارق التاريخي بين الفقه في عصوره المتقدمة والفكر الاستعماري الغربي يظل فارقًا معتبرًا في سياق بلاد الإسلام في صدر العصر الحديث. لكن في سياق تالٍ للاستعمار لا يجدي أن تجعل نقود المسلمين للحداثة حبيسة قسمة جامدة: إما غربية أو إسلامية؛ إذ إنّ الفكر الإسلامي المعياري كثيرًا ما يتوسل بتراث معرفي يتجاوز هذه الحدود المصطنعة. ومع ذلك فإن مسلّمات معرفية عند كثير من شيوخ المنهج الجهادي تفضي إلى هذه القسمة، وقد كان أبو قتادة بينا في احترازه عند نقل الألفاظ والمعاني بين التراثين الغربي والإسلامي لقرائه ومستمعيه. ومن أجل ذلك يتشعب الارتياب في الترجمة في الجهتين جميعًا. ومن المهم التنبيه إلى ما قد يعسر نقله كما في تلقي أبي قتادة لكتاب وائل حلاق، حيث سعى أبو قتادة إلى إدراج وائل حلاق في مشروع بناء دولة إسلامية. والأهم من ذلك ألا

يخلط بين المفاهيم الفقهية وما يُظن أنه من نظائرها العَلمانية[1]؛ فلا تساوى الشريعة بالقانون، ولا الجهاد بالحرب، ولا -وهو الأهم- الحكومة الإسلامية بالدولة الحديثة. وسيظهر في ما هو آت أنّ أبا قتادة -على ما عنده من مسلّمات- ينتقد صنوفًا من الخطاب الإسلامي المعياري ممن يرى تعمدهم هذه المساواة لإضفاء الشرعية على سلطان الدولة.

ومن الإشكالات النظرية في هذه الدراسة تحرير المصطلحات؛ إذ لفظي «السلفية» و«الجهادية» محل نزاع في الكتابات وموردًا لإعادة الصياغة. وقد نبه فيصل ديفجي إلى أنّ هذه الأوصاف تستعمل كثيرًا بلا مرجع مقارن منضبط ودون تحرير علمي. وفي التأريخ لِما يسمى «السلفية الجهادية» وتصنيف فرقها شاع القول بالتفريق بين النزعة الجهادية عن سائر منازع السلفية الأخرى، كالسلفية القعدية (الوادعة) والسلفية السياسية التي تنشد التغيير بغير طريق المغالبة (Wiktorowicz 2006). وقد طعن كثيرون في هذه التصنيفات، ومن ذلك التشكيك في كون السلفية الجهادية نحلة متميزة أو لها منشأ سياسي واحد (Islam 2023). ومن أمتن ما يعارض به هذا التقسيم أنّ طائفة من نظار السلفية -كسفر الحوالي- يبرؤون من مسمى «الجهادي» ومن أقطاب المنهج الجهادي. وأنّ آخرين

---

[1] في بيان المماثلة بين الشريعة و«القانون «الوضعي»، يقول طلال أسد إنّ تصور الشريعة ينهض على جملة من الافتراضات المعرفية الخاصة المميزة (*Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, p. 93–94).

-كعبد الله عزام- جاهدوا قولًا وعملًا قبل صك هذا المصطلح وذيوعه. ولغرض هذا البحث أستعمل «السلفية الجهادية» للدلالة على منزع سلفي يرى في المقاومة المسلحة مسلكًا وحيدًا لبلوغ غايته وهي إقامة دولة إسلامية عالمية جامعة (Lav 2012؛ Wagemakers 2012, 2016)[1]. وأستبقي هذا الاصطلاح على ما يعتريه من علل مفهومية، لغرض التصنيف الإجرائي لجماعة تُعرف بمقاصدها السياسية ووسائلها، ولا سيما من حيث تتحدد بالمقاومة لسلطان الهيمنة.

تبقى مسألة نظرية أخيرة تتعلق بمفهوم «الإسلاموية – Islamism» ونقده في أدبيات تفكيك الاستعمار، وهو أمر له بليغ الأثر في ما سيأتي. ولعل أمتن نقد للإسلاموية أنها في سعيها لصهر الدين في هوية الدولة القومية إنما تثبت شرعية بنى الدولة الطاغية بمداومتها على بسط سيادتها في كل شأن من شؤون رعاياها (Ali Agrama 2012; Ahmed 2018; Asad 2003; Hallaq 2012). وليس هذا طعنًا في ديانة الحركة بقدر ما هو قدح في الدولة الحديثة وقدرتها على بسط سلطانها في سائر مناحي العيش. وقد رأى طلال أسد أنه «لا يسلم أحد من مصادمة طموح الدولة

---

[1] جرى الخلاف في لفظ «السلفية» في المصنفات كما جرى في غيره. وأحسن ما تُحد به السلفية أنها التمسك بظاهر الكتاب والسنة بفهم القرون الثلاثة الأولى من علماء المسلمين، وهم السلف (Wagemakers 2012).

وسطوتها»، التي تتغول حتى في «أخص شؤون المرء»[1]. فالإسلاموية -في ما سيأتي ذكره- موصوفة بأنها محاولة لمزج الهوية الإسلامية بهوية الدولة الوطنية، على غرار ما تصنعه الدول الأوروبية حين تهيمن مبادئها القومية على تأويل الدين وحقوق الإنسان (Asad 2003; Fernando 2014; Mahmood 2015). وعلى هذا، قليل من نظار تفكيك الاستعمار مَن وضع بدائل جلية للدولة القومية (Islam 2022). ويعد أبو قتادة من القلة الذين اشترطوا منابذة الحداثة شرطًا لازمًا لخلع ربقة الاستعمار، ورأوا -خلافًا لوائل حلاق- إمكان نقض نظام العالم الاستعماري نقضًا ناجزًا.

وأما منهج البحث: فإني أنظر في نقد أبي قتادة للدولة الحديثة نظرَ «تاريخ الأفكار» بتتبع أثر قوله في سياقه السياسي والمنهجي، وبالرجوع إلى موارده من المذاهب والنظريات وأصحابها. وهذا المسلك -وقد بسط في مدرسة كامبردج- يقتضي تحليل النصوص الأصلية، مع استقراء لِما يذكر من مؤلفات، وإحاطة بالظرف السياسي والفكري الذي نشأ فيه الكاتب (Skinner 1969, 1988). وقد سُلكت مسالك قريبة من ذلك في دراسات التاريخ الإسلامي، ولا سيما ما يعنى منها بالتراث العلمي الإسلامي في سياق المدارس العلمية العتيقة وطلب العلم على الطريقة التراثية (Bowen 2018). وهذه المناهج والمسالك -عند دراسة أبي

---

[1] Talal Asad. 2003. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press. («تشكلات العَلماني»، دار جداول [النازعات])

قتادة- تثبت له منزلة فقيه في سلك الفقهاء المسلمين يتعاطى مع نصوص غير أهل الإسلام، وتلحظ السياق الاجتماعي والسياسي الذي وقع فيه قتال بين جماعات جهادية ودول قومية شتى. ولا يخفى أنّ كثيرًا من أنباء هذه الأحوال الاجتماعية وصيرورتها لا تُدرك إلا بالمشاهَدة والمعاينة كما سيأتي بيانه. وقد عولت في هذا البحث على مادة جمعتها كوني باحثًا مسلمًا، من مقابلات شبه رسمية مع علماء وخواص تلامذتهم[١]، ولم يتيسر لي مقابلة أبي قتادة. وكوني أجمع بين صفتي باحث أكاديمي و«طالب علم» فبصير بطرائق صناعة المعرفة ومسالك العلم وتناقله في الحِلق السلفية العلمية.

وقد رجعت إلى كل ما تيسر من مواد تناول فيها أبو قتادة مفهوم الدولة الحديثة بالنقد، ولا سيما حيث يحيل إلى مذهب تفكيك الاستعمار والماركسية المحدَثة. ومن جهة المادة اعتنيت بتحليل أرشيفي لتسجيلات مرئية ومحفوظات مكتوبة نشرت في مواقع وقنوات تواصل اجتماعي محدودة الرقابة كتلغرام[٢]، مما

---

[١] لست أدعي اطلاعًا داخليًّا على جماعات السلفية الجهادية، ولا مخالطة مباشرة بها؛ لذا فأنا مقيد بجملة من القيود الفكرية التي اصطلح عليها أهل الأكاديميا الغربية. ومع ذلك، فهذا البحث من قلائل الأبحاث الأكاديمية التي تستعين بما تشتد الحاجة إليه من قواعد السلوك والاجتماع في فهم إنتاج العلم عند الجماعات الجهادية.

[٢] فُرغت مؤخرًا مراجعات أبي قتادة لكتابات كارل بوبر ووائل حلاق، ونشرت مكتوبة. وأما مراجعته لـ«رأس المال» فما تزال في صورة تسجيل مرئي منشور على قناته في تلغرام (@ShAbuQatadah_pdf).

يعسر اقتناؤه بسبب رقابة الحكومات على ما تصفه بالمواد «المتطرفة». ويعد تلغرام في البيئة العلمية السلفية وسيلة ناجعة ومحبذة للنشر لسهولة البث منه والتواصل فيه. وجرت العادة عندهم –ومنهم أبو قتادة– على تسجيل خطبة أو درس، أو إعداد كتاب بصيغة رقمية (PDF)، ثم نشره في الشبكة ليتدارسه الطلبة. وغالبًا يتولى إعداد هذه المواد أقرب التلامذة إلى الشيخ –يقومون مقام «المعيدين»– مدركين أنّ لهذه الأعمال حظوة عند المشتغلين بالعلم وعند عامة المتابعين. وعند أبي قتادة يشمل النتاج العلمي دروس مسموعة، ومواد مكتوبة –ولا سيما التفريغات– منهجية في علوم إسلامية شتى كأصول الفقه والفقه والتفسير. ويتولى تحرير أعماله وبثها أقرب تلامذته، ومنهم أكبر أبنائه قتادة[١]. وهذه المواد موجهة إلى «طلبة العلم» الذين يطلبون العلم على الطريقة العتيقة، غرضهم منها الترقي إلى رتبة العلماء. لذا فالمادة التي تناولتها بالتحليل في هذا البحث تعد الأصل النظري للتغيير السياسي في المنهج الذي ينتسب إليه أبو قتادة. مع ذلك لا يعلم إلا القليل عن أثر هذا النتاج العلمي –إن كان له أثر– في عمل تنظيم «القاعدة»

---

[١] كثير من المقدمات الموسومة بـ«مقدمة الناشر» كتبها ابن أبي قتادة (مثلًا: Abū Qatāda 2022b).

[**قلتُ**: لعل مما أشكل على الكاتب ما توسم به تفريغات مجالس الشيخ بـ«الشيخ الوالد»، فتبادر إلى الذهن أنه ولد الشيخ، والحق أنّ غالب المقدمات للتفريغات كتبها الأخ المشرف على التفريغ [النازعات]].

وسواه من الجماعات، التي كثيرًا ما يشوب صلتها بالعلماء ضعف تواصل بناء لأسباب يطول شرحها (Lia 2009).

وختامًا بما أنّ جميع المصادر الأصلية بالعربية الفصحى المعاصرة، ترجمتُ جميع النقول والمصطلحات إلى الإنكليزية، وربما أثبتُّ اللفظ منقولًا بحروفه أحيانًا (Transliteration). وسلكتُ في الترجمة مسلك «الترجمة الأمينة»؛ فأعرضتُ عن مقابلة اللفظ باللفظ حيث يفسد ذلك المعنى، وقصدتُ إلى نقل مراد المؤلف مع المحافظة على سمت تعبيري جار على مقتضى اللسان. وأورد ترجمة موجزة لأبي قتادة ومرجعيته العلمية.

أبو قتادة: موجز في سيرته ومنزعه العلمي

أبو قتادة عمر بن محمود بن عثمان المقدسي(*)، من أعلام النظار الجهاديين، ومن القلة من العلماء الذين استمر نتاجهم العلمي على غزارته منذ ثمانينات القرن الماضي. فلسطيني المولد، أردني الجنسية، عمل مفتيًا في الجيش الأردني، ثم ارتحل إلى باكستان فنال الماجستير في الفقه من جامعة بيشاور. ومنذ مقامه بباكستان حيث صحب أقطاب العمل الجهادي منهم أيمن الظواهري (ت ٢٠٢٢م، الأمير الثاني لتنظيم «القاعدة»). قويَ أثرُ أبي قتادة عند تنظيم «القاعدة»

(*) لعل نسبة المقدسي مردها إلى أنّ قرية الشيخ أبي قتادة –دار (وشاع نطقها بدير) الشيخ– قريبة من القدس. [النازعات]

والجماعات المنضوية تحت لوائه وصار من وجوه القوم ومن أهل الرأي فيهم. ثم استقر به المقام في المملكة المتحدة بعد أخذ اللجوء سنة ١٩٩٤م، وظل على مظاهرة الجهاد العالمي ونصرته بعلمه وجمع المال في سبيل ذلك (ibid.; Lia 2009). وبعد نزاع قضائي طويل مع الحكومة البريطانية، رحّل إلى الأردن سنة ٢٠١٣م، ويقطن اليوم مدينة الزرقاء (Speckhard 2018).

وكان أبو قتادة إبان إقامته في بريطانيا في صدارة المناظرات بين المسلمين، حيث كثر ردوده على مختلف الجماعات، ولا سيما في أوساط السلفية البريطانية. وشهدت تسعينات القرن الماضي في مساجد مثل «غرينلِن» في برمنغهام و«فِنسبري بارك» في لندن، نزاعًا بين السلفية المؤيدة للسعودية والمناوئة لها، وكانت لندن يومئذ مجمعًا لتلك الجماعات المتباينة. وكان ثمة أمر جامع بين أبي قتادة وأبي بصير الطرطوسي (مواليد ١٩٥٩م)، وأبي حمزة المصري (مواليد ١٩٥٨م) إمام مسجد «فينسبري بارك» آنذاك. وكان أبو قتادة يكتب بانتظام في نشرة «الأنصار» اللندنية التي كانت تصدرها «الجماعة الإسلامية المسلحة» الجزائرية، مع أعلام مثل أبي مصعب السوري (مواليد ١٩٥٨م) (Lia 2009). وفي سنة ١٩٩٥م نشر فتوى بعنوان «[فتوى كبيرة الشان حول] جواز قتل الذرية والنسوان [درءًا لخطر هتك الأعراض وقتل الإخوان]»، فذاع صيته بها وطار ذكرها وكانت محل جدل حتى

اليوم حتى بين الجماعات الجهادية (Speckhard 2018)[١]. ثم أبعد عن بريطانيا سنة ٢٠١٣م بعد اتهامه بتهم متعلقة بالإرهاب في الأردن، فأطلق سراحه لعدم كفاية الأدلة (Islam, 2023). ولـمّا أعلن تنظيم «الدولة» ما سماه «الخلافة» سنة ٢٠١٤م ثبت أبو قتادة على قوله في التنظيم واشتد نقده، وكذلك أكثر المنظرين المحسوبين على «القاعدة».

وطال عهده بالتصنيف، فجاوز ثلاثة عقود وكثرت مجالسه وتتابعت تآليفه العلمية. وقبل دخوله في أمر الجهاد نشر ردًّا سلفيًّا على عقيدة الأشاعرة[*]، وجرد الرواة الذين احتج بهم الفقيه الأندلسي ابن حزم (ت ١٠٦٤م)[*]، فضلًا عن تحقيقات أخرى[*] (Lav 2012).

---

[١] مع أنّ هذه الفتوى تعد مغمزًا في علم أبي قتادة، إلا أنّ سبكهارد يذكر أنها –على التحقيق– لم تجز قتل المدنيين، وإنما رخصت في «تهديدهم» للحيلولة دون مزيد من سفك الدماء، ثم إنّ أبا قتادة عاد فأنكر على الجماعة أفعالها المجانبة للشرع.

[*] كتبه الشيخ أبو قتادة عام ١٩٨٧م، وطبع عام ١٩٨٩م باسم «الرد الأثري المفيد على البيجوري في جوهرة التوحيد». [النازعات]

[*] طبع عام ١٩٨٨م باسم «تجريد أسماء الرواة الذين تكلم فيهم ابن حزم جرحًا وتعديلًا: مقارنة مع أقوال أئمة الجرح والتعديل» وتلاه: «الرجال الذين تكلم فيهم ابن حزم في الفصل ونسبهم إلى بدعة». [النازعات]

[*] تحقيقه وتعليقه على كتاب ابن قتيبة «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة»، و«الغربة» و«طريق الهجرتين وباب السعادتين» لابن القيم، و«معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول» لحافظ بن أحمد الحكمي ﷺ. [النازعات]

ومما ينفرد به أبو قتادة سعة قراءاته واطلاعه على مذاهب فلسفية شتى. وأصل مادته العلمية -كحال أكثر علماء المنهج الجهادي- الفقه، وهو أصولي شافعي (Islam 2022)، وآثار ذلك بادية في مصنفاته، آخرها شرح مبسوط على «المستصفى» لأبي حامد الغزالي (ت [٥٠٥] ١١١١م) (Lav 2012). ومنذ مقامه بلندن وسع مواضيع قراءاته، فصار -خلافًا لكثير من أقرانه- يخوض في مذاهب وأفكار خارج السلفية، كالليبرالية وما بعد الحداثة والماركسية والإصلاحية. وفي السلسلة الجارية «ألف كتاب قبل الممات» استعرض ما يربو على مئتي كتاب في مجالس تمتد نحو تسعين دقيقة، منها: «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه[١]، و«بؤس الأيديولوجيا» لكارل بوبر[٢]، و«رأس المال» لكارل ماركس[٣]، و«الدولة المستحيلة» لوائل حلاق[٤]، وهذا أهمها في هذا السياق. وفي عامة كتابته يخاطب تلامذته جار على ما استقر في طرائق التعليم عند المسلمين من علاقة الشيخ بطلبة العلم على ما عهد بمجالس التلقي. ومع أنه لا ينتسب صراحة إلى جماعة، إلا أنّ جل مريديه وطلبته إما مناصرون لجماعات جهادية أو مقاتلون معها. وقد اجتمع له من هذه الجهة وصف قلما يجتمع لغيره: فقيه جار على سَنن أهل العلم، ثم هو

---

[١] ألف كتاب قبل الممات (٤/٢٧-٤٠).

[٢] السابق (٣/٣٢١-٣٤٦).

[٣] السابق (٤/٤٢٨-٤٣٧).

[٤] السابق (١/٤٧٣-٤٩٤).

–مع ذلك– يؤصل في تعليل الحكم الإسلامي ويحتج له مستعينًا في تقريره بوجوه من النظر الحادث ولا سيما مقالات تفكيك الاستعمار والماركسية وتحديداتها، فكان بذلك نموذجًا صالحًا للتحليل المقارن. ووجه ذلك أنّ جل منظري الجهاد يبنون مقالاتهم السياسية في حدود المصطلح الفقهي، مما يعسر معه نقل دلالاته إلى سياق عالم حديث تقوم بنيته على الدول القومية. ومن هنا شاع القول في الأدبيات المعاصرة بأنّ الفكر السياسي الجهادي ينهض على أيديولوجيا شمولية (totalitarian) تتوسل بسلطان الدولة لتشكيل جيل جديد من المسلمين المتشددين (مثلًا: Hodge 2020; Maher 2016). وليس مقصود البحث بيان ماهية الدولة الإسلامية المنشودة كما يتصورها أبو قتادة أو غيره، وإنما يخطو خطوة أولى في تحليل كيف ينظر إلى مشروعه السياسي من حيث هو نفي ونقض للدولة الحديثة.

نقد الدولة الحديثة: مطارحة بين أبي قتادة ووائل حلاق

استهل أبو قتادة مجلسه في كتاب «الدولة المستحيلة» بعرض مجمل لمضمونه، مقرون بثناء صريح على نقد وائل حلاق للحداثة والدولة القومية، إذ قال: «انظر: الرجل هذا نصراني، وخبير، ويفهم دولة الإسلام في أبعادها الصحيحة أكثر مما يكتبه المسلمون». ونبه أبو قتادة إلى أنّ الكتاب لا يذهب –كما يتوهم بادي الرأي– إلى أنّ الإسلام بنصوصه وتراثه يخلو من تدبير السياسة، بل «الدولة

الحديثة» بما تملك من أدوات القهر أفضت بالعالم إلى «مجانبة الأخلاق وسياسة النفس» حين نصبت نفسها المفسر الأوحد للدين ولسائر شؤون الحياة، فأزاحت سيادة الشريعة التي كانت تهيمن في المجتمعات المسلمة. فهذان نظامان متقابلان في الحكم، ومن هذا الوجه يقال «يستحيل» أن تكون الدولة إسلامية. لذلك انتقد أبو قتادة الإسلاميين، ولا سيما جماعة «الإخوان المسلمين»، إذ لم يتفطنوا –في رأيه– إلى هذا المعنى، وتعاملوا مع الدولة السلطوية على أنها معطى مسلّم، «يعملون ضمن دائرة الدولة الحديثة الموجودة يريدون أن يجعلوا فيها الإسلام، يذهبون إلى البرلمان... لكن ضمن دائرة الدولة الحديثة»، بدل أن يقيموا تصورًا إسلاميًّا للأخلاق. فالدولة عند أبي قتادة ليست مركبًا محايدًا من أصول موضوعية بل هي بناء أجوف متناقض تتسع لكل مذهب ما دام خاضعًا لسيادتها. وفي هذا السياق قال مشيرًا إلى كتاب حلاق: «[«الدولة المستحيلة»] فاق في ذلك مَن زعموا أنهم كتبوا عن الإسلام الحداثي. هل هناك مسلمون أرادوا إسلامًا حداثيًا؟ الجواب: نعم. عندما نقرأ كتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» للأستاذ راشد الغنوشي، هو يريد إسلامًا حداثيًا، وبالتالي تيار الأستاذ راشد الغنوشي في موضوع إنشاء الدولة المسلمة هو تيار حداثي، لكنه ليس تطويرًا

للحداثة بمقدار طيّ وليّ الإسلام ليتوافق مع الحداثة... ولا يرقى بالإسلام ليكون انقلابًا عن حداثة»[1].

وها هنا انتقل إلى البحث في معنى هذا «الانقلاب» عند تعرضه لإمكان قيام دولة إسلامية، وهو احتمال نظري بسطه وائل حلاق في خاتمة كتابه ببيان أوصاف الحكم الإسلامي في العصور السابقة. وأبو قتادة مستحضر لسمات ذلك الحكم، ومنه أنها دولة حد أدنى «لا مركزية»، بما يبسط الأحكام الشرعية في الناس وقيام المعاني الإيمانية من تزكية النفوس ومبتدأها الفرد. وينقل –من النشرة العربية– حكم وائل حلاق في إمكان دولة إسلامية مستقبلية، حيث يقول: «البناء على تقنية الذات لا يتضمن بأي طريقة استعادة لمؤسسات الشريعة قبل العصر الحديث، ولا لممارستها أو حتى نظامها التعليمي، فهو مشروع أخلاقي من الطراز الأول ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجيه الأخلاقي»[2]. فيعقب أبو قتادة: «هذا حقيقة»، ثم يقول: «[وائل حلاق] لا يقول بأنّ الدولة المستحيلة –وهي الدولة الإسلامية– هي دولة لا يمكن أن تنشأ. لكن المعوقات داخليًّا ليس من جهة قيم الإسلام في تحقيق دولة إسلامية قائمة على الأخلاق، لكنها من جهة قدرة المسلمين على إنتاج ما بعد الحداثة... لا

---

(١) السابق (١/٤٧٦).

(٢) السابق (١/٤٨٤).

بد أن يصلوا إلى قوة الأوربيين والأمريكان في إنتاج دولة الحداثة ضد الدولة التقليدية القديمة –هذا كلام من أروع ما يكون، وهذا حقيقة– إذا أراد المسلمون إنتاج دولة فيجب أن يكون عندهم قدرة عظيمة هائلة تستطيع أن تُكنّس الحداثة لتُنتج ما بعد الحداثة. هذه القدرة يشابهها تاريخيًّا كما فعلت أوروبا وأمريكا في تكنيسها للنظام الكنسي والإقطاعي لتنتج دولة حداثية معاصرة»[١].

لكن وائل حلاق، وإن بحث إمكان إحياء الحكم الإسلامي، كان أقل تفاؤلًا؛ إذ رأى أنّ نظام الدولة الحديثة بقوته العسكرية الطاغية الباطشة «قائم في عالم المادة والواقع»[٢]، وأي حكم إسلامي «سيواجه عوائق متراكمة ومتتابعة تفضي غالبًا إلى ضعفه ثم انهياره»[٣]. أما أبو قتادة فكلامه خلاف هذا، فمهما يكن الفلاح مرجوحًا، فإنّ أي ظفر في منازعة الحداثة ونقضها «يستوجب قوة [عسكرية]» يمكن بها إحداث انقلاب شامل. وهو ما يوافق عنده ضرورة الجهاد العالمي حيث هو السبيل الوحيد لكسر شوكة الدولة الحديثة؛ إذ لا يقلب سيادة نظام الدولة العالمي رأسًا على عقب إلا انقلاب مادي ومنهجي فكري، بل

---

(١) السابق (١/٤٧٥-٤٧٦).

(2) Wael Hallaq *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York, NY: Columbia University Press. p.162.

[(ص ٢٨٣) من النشرة العربية، وأعرضنا عن نصها لركاكته. فحيث ما أحلنا عليها يراد الموضع منها لمن شاء الرجوع إليه، لا عين النص].

(٣) الدولة المستحيلة (ص ٢٨٥).

حرب عالمية تنقض سيادة الدول، فضلًا عما يتطلبه ذلك من انقلاب فكري في مجتمعات مسلمة باضت الحداثة فيها وفرّخت.

وعند ذكر عوائق الدولة الحديثة يعرض أبو قتادة إلى مسلكين: **أولهما**: «اليأس» وهو سبيل اختاره أكثر منتحلي ما بعد الحداثيين -ويعني بهم الوجوديين- قوامه الاستسلام لسلطان الدولة بما له من غلبة. **والثاني**: سبيل الإيمان، ولا يسلكه إلا خلصاء المؤمنين، يقتضي ثباتًا في الاعتقاد، وقوة في العزم تفضي إلى تغيير في الأصول، واستجماع الإرادة لمباشرة المغالبة المادية ومنابذة الدولة القومية. وهو مع رجائه بظفر الجهاد في تقويض الحداثة، غير غافل عن اعتراضات ما بعد الحداثيين وما يورده المخالفون على الجهاد العالمي بعلة عجز هذا المسلك عن تحصيل الغلبة السياسية. ثم عمد إلى ضرب من الجدل فقرن بين مخالفي الجهاد وما شاع من نزعات الانهزام النفسية عند أهل ما بعد الحداثة قائلًا حكاية عنهم: «أنتَ ضعيف وصاحب بُعد أخلاقي ولا يمكن أن تنتصر»، أي في منازعة قوة الدولة الباطشة. ثم نحى باللائمة على أناس داخل الحركة الجهادية فيقول: «وهذه وجدناها حتى في بعض الذين يعملون في التيار الجهادي، ونراها تتكرر للأسف... يقولون: لماذا نجحت التجربة الفلانية وانتصر الخصوم؟»[1].

---

[1] ألف كتاب قبل الممات (١/٤٨٠).

والجواب الحق -كما يومئ إليه أبو قتادة- في الإيمان؛ فالإيمان والأخلاق اللذان يوجبان الهزيمة السياسية لقصور القوة المادية، هما الضامن للنصر في المآل، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [القصص: ٨٣]. فليس السبيل في التشبه بالخصوم في وسائلهم من القهر والخديعة وسائر ما تستعمله الدول، بل لزوم الجادة و«طريق الجانب الأخلاقي» وتوطين النفس على ما يقع من استضعاف.

ومع أنّ أبا قتادة أول نظّار جهادي يربط مقاومة الدولة القومية بنظريات تفكيك الاستعمار، إلا إنّ أصل القتال وجعله ذروة التهذيب الأخلاقي ركن ركين في المنهج الجهادي. فمعاني الشهادة والتضحية ابتغاء رحمة الله طالما كانت في صميم تعبير الجهاديين عن ذواتهم؛ إذ يرون أنفسهم مستضعفين في صراع طويل مع جيوش دول عاتية (Hegghammer 2020; Li 2019). كما أنّ الحفاوة والتبجيل للمجاهد الذي يبذل نفسه وماله في سبيل الشريعة مستقر في النصوص التراثية عن الشهادة (Cook 2014). وفي طيات مطارحة كتاب وائل حلاق يقرر أبو قتادة أنّ التصديق بوعد القرآن بالنصر [كما في قوله تعالى]: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥]، ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٨٣﴾﴾

[القصص: ٨٣]، يوجب هذا التصديق على المسلمين الإيمان والعمل لمنابذة النظام العالمي الحديث وتقويضه.

يُظهر اشتباك أبي قتادة مع وائل حلاق –خلافًا لأبحاث ربطت المنهج الجهادي بالشمولية وأوهام النجاح السياسي والفردوس الأرضي (utopia) (Maher 2016; Nielsen 2017; Tibi 2012)– نزعة إلى استبطان الزهد في متاع الحياة الدنيا – مع استمداد المعنى في سبيل الله– والعلمَ بأنّ أي محاولة لجبر ما فسد من الأخلاق يبدأ بنقض مؤسسات الحداثة وأصولها التي أفضت إلى القهر الاستعماري. وسيأتي بيان مآلات هذا النظر في تأصيله ومشروعه لإعادة بناء الحكم الإسلامي، وأنه لا يقف عند نقد عارض، بل دعوة واعية عن قصد إلى إحياء نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الإسلامية المستقرة في التراث وطرائق المتقدمين في العلم، سبيلًا لرفع سلطان الهيمنة.

أبو قتادة واستئناف الحكم «الإسلامي»

يبسط أبو قتادة القول في تقرير نظام الحكم الشرعي الذي ينتهج سنة الرعيل الأول في الخلافة الراشدة بعد وفاة النبي ﷺ سنة اثنتين وثلاثين وستمئة [ميلادية] (Cook 2014)، إذ قال الخليفة الأول أبو بكر [رضي الله عنه] –رغم حروب الردة– قولًا أشبه بعهد الولاية: «أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم، فإذا عصيتُه فلا طاعة لي عليكم» (Abū Qatāda and Al-Busīfī 2014; Cook 2014, 329). وفي دولة الإسلام الأولى بعد وفاة

النبي ﷺ كما في خلافة أبي بكر –أول الخلفاء وأحبهم لأهل السنة– قام الحكم على أنّ النص –أي الشريعة– له سلطانه، وأنه يتضمن أحكامًا صريحة تميز مواضع الطاعة من مواضع المعصية، بحيث تكون السيادة لله تعالى وحده، وهي كذلك سيادة مطلقة إلى قضائه يوم المعاد[١].

ومن هنا أنكر أبو قتادة على الحركة الإسلامية وغيرها من المشاريع التي تعد الدولة أداة للتغيير، وهو نقد يضاف إلى سجالات العلاقة بين الحكم «الإسلامي» والدولة القومية. ففي قراءة أندرو مارتش (March 2019) لسيد قطب وأبي الأعلى المودودي يتحقق مشروع الخلافة داخل مؤسسات الدولة الحديثة لبث التدين في الأمة، ويشمل ذلك تسخير مؤسسات الدولة الموروثة من حقبة الاستعمار، كالمجالس التشريعية والإجراءات القانونية وأنظمة القضاء المقننة، التي قد تكون ديمقراطية (ibid.). أما نقد أبي قتادة للدولة الحديثة فمن روافده تنظير وائل حلاق في «الدولة المستحيلة» في التفريق بين الأخلاق الإسلامية «الخالصة» وصيغ الإسلام الحديثة التي تنتهي في مآلاتها إلى تثبيت سلطات الدولة القهرية الجائرة المناقضة للإسلام. فالأخلاق الإسلامية الحقة لا تقوم إلا على نفس الافتراضات المعرفية (الإبستمولوجية)، ولزوم القرآن والسنة والتراث الفقهي والسلوكي. وفي هذا المقام ينقل أبو قتادة عن وائل حلاق قوله في ضرورة هذا التراث لبناء

---

[١] انظر: عبد الله عزام، **سعادة البشرية**.

الأخلاق الإسلامية مؤكدًا أنّ الفلسفة العَلمانية قاصرة عن دركه وتحقيقه: «"لا يمكن أن تنتج الفلسفة الأخلاق»... ذلك لأنّ الفلسفة ليس لها معيار؛ فالأخلاق حينئذ ليس لها معيار، وقيمة الصواب والخطأ بوجود المعيار... فإذن بهذا المعنى كل معيار غير معيار الدين في موضوع الأخلاق موضوع نسبي غير مطلق؛ إذن لا أخلاق ما دام نسبيًّا»[1].

وهنا يتجلى أثر أبي قتادة -كونه فقيهًا مسلمًا- في تنظيره لحكم إسلامي بديل عن الدولة؛ إذ يوظف أصول الفقه وما انطوى عليه من مقدمات في العلم والوجود. وأعظمها أنّ الحكم والتشريع لله وحده، وأنّ هذا بُلغ إلى البشر بلسان عربي مبين: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢]، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ۝١٠٣﴾ [النحل: ١٠٣]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ورجع في ذلك إلى «المستصفى» للغزالي وغيره من عيون المصنفات التي تستفتح بتقرير هذه المقدمات وبيانها: سواء ما تعلق بوجود الصانع وانفراده بالحكم، أو ما تعلق بإمكان فهم الخلق لخطابه. ولذا فإنّ أبا قتادة -وإن كان نقضه لسلطة الدولة ومرجعيتها فيه تأثر بمقولات تفكيك الاستعمار- يبقى الحل عنده مؤسّس على أصل لا يتحول. ويؤكد أنّ هذا مسلك مطرد ويستقيم

---

[1] ألف كتاب قبل الممات (٣/٣٠٩).

منطقيًّا؛ لأنّ المقدمات والأصول التي نعتمدها في نقض سلطان الدولة هي ما نثبت بها الحكم الإلهي. أما مَن يعمد إلى تبديل ألفاظ الشرع ومعانيها على مقتضى أيديولوجيا الدولة فمآله -عنده- الهلاك: «لأنّ هذه الألفاظ ألفاظ محددة، وإذا أطلقها المرء فإنها تحمل في داخلها موقفًا سلوكيًّا لا بد أن يتبع هذا اللفظ (الحكم) ويسايره، وترك الحكم الشرعي يصبغ المرء والجماعة بميوعة فكرية وسلوكية»[١].

ويطرح هذا النقاش أسئلة أخرى طالما تداولها أهل القانون والأنثروبولوجيا. فأبو قتادة -كما تقدم- يوافق تنظير وائل حلاق بأنّ أي مشروع إسلامي مناهض للاستعمار يقتضي انقلابًا سياسيًّا وفكريًّا، يشبه انقلاب النظام الإقطاعي في أوروبا. وهذا يفترض إمكان صيانة الأخلاق الإسلامية بمنأى عن هيمنة الدولة الحديثة ورقابتها، ويرى روك سنغر (Rock-Singer) «القول بدوام الصلة بين ما عليه الناس اليوم من التدين والأعمال وما كان عليه المتقدمون من تهذيب النفوس»[٢]. أما أبو قتادة يدفع هذا الاعتراض -وقد ورد على وائل حلاق- لأن قياس حال المجاهدين في هذا الباب على غيرهم ممن دُرِس حالُهم

---

[١] بين منهجين (ص ٢٣٦-٢٣٧).

(2) Aaron Rock-Singer. 2018. *Practicing Islam in Egypt: Print Media and Islamic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press. p.8.

(كبحث صبا محمود[1]) في سياق الدولة الحديثة قياس مع الفارق؛ فتكوّن ذات المجاهدين في مقابل الدولة الحديثة لا يقاس على تكوّن ذات الإسلاميين الذين بحثت أحوالهم على سبيل المثال (Li 2019). والمنهج الجهادي يرى أنّ بناء أخلاق إسلامية مستقلة عن الدولة الحديثة أمر ممكن وضروري، وأنّ السبيل إلى ذلك بالتزكية والتربية على معاني الإيمان والتفقه في الشريعة، كما هو مقرر في بطون مصنفات التراث التاريخي والفقهي.

وفي الجملة يقتضي هذا مزيدًا من البحث في أصول (genealogy) السلفية وفي القواعد والإجراءات التفصيلية المبثوثة في المدونات الفقهية الجهادية. ورغم النقد والاعتراض على مقاربة حلاق، فالغرض هنا هي تقرير أنّ المنهج الجهادي طرفًا في المباحثة، يخاطَب ويخاطِب، ويُنزَّل منزلته في النظر والجدل والسجالات في هذه الأبواب.

الرأسمالية العالمية والهيمنة والمنهج: نظر أبي قتادة في مقولات الماركسية

تقدم ذكر ما قرره أبو قتادة في نقض الدولة الحديثة، وما كان من اتصاله ببعض وجوه النظر الحادث -أي تفكيك الاستعمار- في منهجه لمقاومة إسلامية للحداثة ومنازعتها. وبقي أن يستوفى القول في نظره في مقالات الماركسية المحدَثة، وما لها من المدخل في هذا الباب. يحلل هذا القسم قول أبي قتادة في أصول

[1] Saba Mahmood. 2011. *Politics of Piety*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الماركسية ومقالاتها، ويشتمل على مبحثين: **الأول** في بيان نظره في أصول الماركسية، وما بلغ إليه من الخوض فيها. عند تعرضه لمسألة الدولة الحديثة. **والآخر** يستقصي قراءته للمنهج الغرامشي ومحله من منهج أبي قتادة، ويُظهر أنّ مطارحاته في الماركسية المحدَثة –على ما فيها من مواضع تستوجب مزيد كشف– مهمة في نقضه للدولة الحديثة الذي سبق تقريره. ثم يُتبع ذلك بالنظر في كيفية توظيفه لهذه الأصول –الغرامشية– في مناقضة المؤسسات الدينية الداخلة في دين الدولة.

علاقة أبي قتادة بالماركسية: تمهيد

سبق أن ذكرت كتابات اطلاعًا محدودًا عند الجهاديين على الماركسية المحدَثة، من ذلك ما ذكره محمد أبو رمان من أنّ أحد رفاق أبي قتادة اطلع على أنطونيو غرامشي واستفاد منه ليقرر معنى «التغيير الراديكالي» القائم على إنشاء ثقافة إسلامية تخالف ما استقر عليه الأمر(١). ومع ذلك يذكر أبو قتادة أنّ كثيرًا من الجهاديين كانوا يتحفظون إزاء قراءة الأفكار الماركسية وتوظيفها في نقدهم للهيمنة الرأسمالية. ويعلل ذلك –في مراجعته لكتاب «رأس المال»– بأنّ ماركس «أغلبهم تعامل معه –خاصة في العالم العربي– تعاملاً شعاراتيًّا» بسبب أقواله في الدين

(١) محمد أبو رمان، أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين (ص ٢٠٨). [المقصود برفيق الشيخ أبي قتادة: حسن أبو هنية [النازعات]].

والمؤسسات الدينية «ولم يناقش كفيلسوف مصيب ومخطئ»[1]. ودعا إلى قراءة «رأس المال» ليدرَك كنه العالم الحديث الذي صاغته الرأسمالية ومكنته[2].

وكان كلام أبي قتادة في كتاب ماركس مجملًا، غير مستقص تفاريع المذهب وتفاصيله لطلبته، مفترضًا إلمامهم بأصول الماركسية، مكتفيًا بما اشتهر من أصولها. وتناول في حديثه جملة من المسائل، منها «جناية صاحب رأس المال أموالًا من جهد وعرق العامل»، وأثر فائض القيمة في «تكديس الثروة» في الطبقة البرجوازية فيجتمع لهم به مزيد غنى[3]. وأثنى -في الجملة- على التنظير الماركسي لِما فيه من إبانة أسباب التفاوت الفاحش في المال والثروة، فكان بيان فساد الرأسمالية ونظامها وجه موافقته لهم. ومع أنّ هذا المسلك قد يبدو متعارضًا مع أصول الاقتصاد في الإسلام، إلا أنه بيّن أنّ منع احتكار المال في طائفة دون طائفة معنى جاء به الشرع، مستشهدًا بالآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧]. ولم يفصل القول في حقوق الملكية في الشريعة وبيان اختلافها

---

[1] ألف كتاب قبل الممات (٤/٤٢٨).

[2] يحيل أبو قتادة في قراءته للماركسية المحدَثة -أثناء مراجعته- على ديفيد هارفي وكتابه «الامبريالية الجديدة»، وتوماس بيكيتي وكتابه «الرأسمالية والأيديولوجيا»، ويمسك عن ذكر غرامشي أو ألتوسير.

[3] ألف كتاب قبل الممات (٤/٤٣١).

عن النظام الرأسمالي أو الاشتراكي، لكنه يلمح إلى نظام إسلامي يتضمن نوعًا من تقاسم الأرباح على غرار ما أصّل له أبو الأعلى المودودي[١].

إلا أنّ الأولى بالعناية لمقاصد البحث بيان أثر المذهب الماركسي في تصور أبي قتادة للدولة الحديثة. إذ يومئ في غير مواضع إلى ضرورة فهم الدولة الحديثة كونها أداة قهر رأسمالي. وفي تعليقه على كتاب ماركس يقرر أنّ صيانة حرية الملكية مع الإشراف من الدولة دون التدخل يفضي إلى «تكديس الثروة». ويشير بيديه إلى ما حوله قائلًا: «الدولة البرجوازية المعاصرة التي ترونها هذه الدولة الرأسمالية، الدولة التي غلبت على العالم هي جزء من إنتاج نظرية رأس المال التي يقولها ماركس»[٢]. وبذلك تكون الرأسمالية العالمية –عنده– مندفعة ومصونة بـ«الدولة التي كوّنتها البرجوازية وفرضت نفسها عن طريق الاقتصاد السياسي»، وهي التي مهدت السبيل للشركات العابرة للقارات لتبسط نفوذها في بلاد المسلمين، وأفضى ذلك إلى اختلالات عالمية في الثروة وارتهان الشعوب المسلمة لهذا النظام[٣]. فالرأسمالية المعولمة –عند أبي قتادة– تتجلى بالمؤسسات القانونية العَلمانية التي تفرضها سلطات الدولة الحديثة بما لها من قوة الإلزام والقهر (ومنها القانون). فانتظم من

---

(1) Jaan Islam. 2019. *The political thought of Abul A'la Maududi and the limits of the secular*. MA Dissertation: University of British Columbia, Vancouver.

وانظر: مناقشة كتاب «الشريعة وفقه التطبيق» في «ألف كتاب قبل الممات» (٢/٣٦٥-٣٩٧).

(٢) ألف كتاب قبل الممات (٤/٤٣١).

(٣) السابق (٤/٤٣٢).

ذلك نقده للرأسمالية بنقضه الكلي للدولة الحديثة. وسيأتي بيانه أكثر في المبحث القادم حيث يضع نقدًا أشمل لهيمنة الدولة ومرجعيتها.

لم يعرّف أبو قتادة المرجعية (ideology) تعريفًا جامعًا، وإنما يذكرها عرَضًا مبينًا أثرها العظيم في تثبيت أركان النظام الرأسمالي، لأنّ «الرأسمالية قائمة على عقيدة». وفي ترجمة مفهومية، يجسر أبو قتادة الفجوة بين الأيديولوجيا والعقيدة في اصطلاح أهل الإسلام، محاجًّا بوجوب إدراجهما في نسق واحد، لأنّ كليهما يروم إنشاء حكم ومعيار (Normativity) [في النفوس] بأمر معنوي وأفكار مجردة. ومن هنا نستشف أنّ نقده لهيمنة الدولة ومرجعيتها –كما سيبسط في المبحث التالي– جارٍ على هذا الأصل.

نقض الهيمنة: في رعاية الدولة للدين

يرى ألتوسير أنّ الهيمنة تتقوى وتستمر بما تنشئه الدولة من المعاني في النفوس مما يبثه التعليم والإعلام والبيروقراطية وسائر المؤسسات الاجتماعية الدينية. فالكنيسة –بما تشتمل عليه من مؤسسات وشخصيات ونصوص– «تلقن «المهارات»... في قوالب تضمن الانصياع للمقولة الحاكمة أو «التمرس» بها»[(١)]. وإسلاميًّا –كما سلف بيانه– لا تزال مسألة استيعاب الدولة للمؤسسات الدينية

[(1)] Althusser Louis. 2006. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)." In *The Anthropology of the State: A Reader*, edited by Sharma Aradhana, Gupta Akhil, Vol. 9, 86–98. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.

التأكيد في الأصل.

وتسخيرها في تقرير سلطانها تشغل بال النظّار المسلمين النقديين لم تخفَ عليهم، سواء في إنشاء العصبيات القومية (كما في تركيا) أو في عولمة نمط تدين يعضد –في نهاية المطاف– شرعية أنظمة سلطوية واقتصاداتها (كما في السعودية) (Yaman 2012 ؛Simms 2002 ؛Pasha 2005 ؛March 2003 ؛Hallaq 2012). يتقصى هذا المبحث نقدًا مستفيضًا طرحه أبو قتادة سعيًا للفصل بين نشر الدولة لِما يسميه «دينًا محرفًا» –مما يُستعمل في بسط سلطانها وتوطيد هيمنتها– وما يعتقده الإسلام الحق. ويُثري هذا المبحث الأدبيات التي افتقرت إلى التمييز الدقيق بين الإسلاموية والسلفية وجمعتها أحيانًا في سلك واحد مع اختلاف طرائقها؛ فبينما كثر النقد على الإسلاموية لمشاركتها في المؤسسات العَلمانية المهيمنة التي يفترض أنها تنازعها سلطانها (السابق، وAbou El Fadl 2014 ؛Tibi 2012)، نجد أبا قتادة –كما تقدم– شديد الإنكار على هذا النهج كذلك.

في مجالسه العلمية، يدرّس أبو قتادة في الغالب أصول الفقه، ويواصل عقد سلسلة نقاشات مخصوصة يعرّف فيها بالمستجدات المعاصرة في الفقه. وفي كتابه «بين منهجين» خصص مئة مقالة قصيرة لبيان ما يعده افتراقًا في الفكر الإسلامي في القرن العشرين، بين مَن لزموا جادة السنة، وفرق منحرفة تلوي النصوص لتثبيت أركان الواقع القاهر في بلاد المسلمين[١]. وتتناول السلسلة قضايا من قبيل

[١] بين منهجين، المقالة الأولى.

العلاقة بين الدين والدولة، والسيادة، والديمقراطية، وفقه الدماء والخروج. وعند تصنيفه للطوائف التي «حادت» عن الحق (أو حرّفته)، يشتد إنكاره على «الإسلاميين» ممن بنى قوله على إقحام الإسلام في قوالب السياسة القائمة[١]. وينظم في سلك هذه الفئة جماعةَ «الإخوان المسلمين»، ولا سيما منهج راشد الغنوشي (مواليد ١٩٤١)، والفقيه السوداني حسن الترابي (ت ٢٠١٦م)، وإصلاحيين منهم محمد الغزالي (ت ١٩٩٦م)، وصلاح الصاوي، والفقيه السوري وهبة الزحيلي (ت ٢٠١٥م)[٢].

وليست اعتراضات أبي قتادة عليهم من جهة قولهم بإقحام الدين في السياسة كما يتوهم -وهو ما يلصق بالإسلاموية في غير سياقه التاريخي (Mura 2016)- بل من جهة موافقتهم لأصل الدولة القومية في معنى السيادة، وإقرارهم لها بشرعية أن تكون المرجع، وهو مناقض لأصل الحاكمية. ومن أعظم ما يعتمد عليه في هذا الباب ما تشتمل عليه دساتير الدول من جعلها نفسها مصدر الحكم -وهو ما يسميه حسين علي عجرمة «أصل العَلمانية الفاعل»[٣]- أي السلطة صاحبة القول الفصل في تعيين ما يعد تجليًّا قانونيًّا للدين وما لا يعد كذلك (Ali Agrama

[١] السابق، المقالة الأولى والثانية.

[٢] السابق، المقالة الثالثة والثالثة عشر.

[3] Hussein Ali Agrama. 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

2012؛ Asad 2003؛ Fernando 2014؛ Hallaq 2012؛ Mahmood 2015). وبعد بيان سلطة الدولة واستبدادها بتأويل النصوص، يبين أبو قتادة أنّ استتباع الدين للدولة يظهر في وجوه ثلاثة: **أولها**: تبديل الألفاظ، بحيث تتنقل عبارات الشارع المتضمنة لمعاني المدح والذم إلى ألفاظ يختارها النظام القومي (بمرجعيته الليبرالية). فيُترك نحو «الإيمان» و«الكفر» لمقابلها العَلماني كالولاء والخيانة. وتجعل «الحرية» محل «الطاعة»[1]. واستأنس في تقرير هذا المعنى بما ذكره ألتوسير في نقده للأيديولوجيا حيث الأديان تنشئ معان موهومة لحفظ الهيمنة. ويرى أبو قتادة أنّ هذا التحول طرأ على الشباب المسلم لـمّا خالطت الحداثة أحوال المسلمين عقب الحقبة الاستعمارية: «اصطبغت عقليتهم [المنحرفون] بالصبغة التي يتحدث بها المفكر، وهي صيغ أقل ما يقال عنها أنها لا تتحدث كما تتحدث الشخوص المهتدية في القرآن الكريم، حيث فقد هذا التيار عبارات الشرع المحكمة، وتغيرت موازين الحكم والقضاء في رحم هذه العبارات، فبدل أن يتحدث الناس (الشباب المسلم) عن الجهاد، بدؤوا يتكلمون عن «الثورة» مثلًا، أو «الكفاح السياسي»، وبدل أن يلقوا على الناس عبارات العبودية والعبادة صاروا يتحدثون عن «الواجب الوطني»، و«الحس القومي»، و«الضرورة الاجتماعية»، وبدل أن يستخدموا دوافع محبة الله، والخوف من الله، ورجاء الدار الآخرة، صار الحديث عن «مكتسبات الحركة»،

---

[1] بين منهجين، المقالة السادسة والأربعون.

و«الأمن الاجتماعي»، و«الأمن الغذائي»، و«وحدة التراب القومي»، وبدل أن يتحدثوا عن حق الله المفقود بتطبيق شرعه وحدوده صار حديثهم عن «الحرية الاجتماعية»، و«العدل الاجتماعي»، و«الظلم»، و«الدكتاتورية»[1].

في حالة الماركسيين في السياق المسيحي الأوروبي، فإن الأمر -عند التحقيق- على خلاف ما يصفه أبو قتادة؛ ففي المجتمعات المسلمة تستعمل المصطلحات العَلمانية لتثبيت هيمنة الدولة. فالمؤسسات الدينية وكذلك الإسلاميون كجماعة «الإخوان المسلمين» يستبدلون بالألفاظ الشرعية بألفاظ أخرى «عَلمانية» تحقيقًا وفرضًا لمعان على مقتضى أيديولوجيا الدولة. وعند أبي قتادة أنّ لزوم ألفاظ الشارع كالجهاد والشريعة والفوز في الآخرة يستدعي مقاومة منهجية لسلطان الدولة ومرجعيتها.

ويبلغ هذا المسلك من الاستخفاف الصريح بالأصول الشرعية ذروته -عند أبي قتادة- في نقده لأبي بكر الجزائري (ت ٢٠١٨م)، الذي قال -متحدثًا باسم الكويت عقب حرب الخليج-: «جزى الله أمريكا خيرًا!»[2]. ومن هنا يعد نظام التعليم في الدولة القومية منشأ هذا الانحراف عن الإسلام؛ إذ «الجامعات بيت

(١) السابق، المقالة الخامسة عشرة.

(٢) السابق، المقالة السابعة عشر (ص ١٢٦).

الطاغوت»[1]، و«قانون الجامعة الإسلامية (أي جامعة إسلامية أو كلية شريعة) هو مبطل لهذا القانون، فلا يسمح بدخول هذا البيت (بيت الطاغوت) إلا لمن يأذن له الطاغوت... لطلب العلم... [أو] يتحصل شهادة العلم»[2]. وهذا يبين عن تنبه أبي قتادة وإدراكه لسطوة الدولة وسياق المشروع الاستعماري في صناعة ما يعده مناهج مناقضة للإسلام.

وآثار الهيمنة العملية -عند أبي قتادة- ماثلة للعيان؛ فالدول استتبعت هيئات دينية كبرى، لتنظيم تدين متوافق مع الدولة (كما في السعودية)، أو لإنشائه ابتداء بما يوافق أغراض الدولة (كما في تركيا) (Mouline 2014 ؛Buyruk 2021). وهذا يعني بسط احتكار كامل على التعليم الشرعي؛ وتعد تركيا ومصر وإيران والسعودية أمثلة على ذلك، على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم (السابق، و Ali Agrama 2012 ؛Odabaei 2019). كما تكشف الأدبيات النقدية عن استتباع كبير لمؤسسات دينية كانت فيما مضى مستقلة. ويلاحظ حسين علي عجرمة وغيره من أنثروبولوجيي مصر أنّ الدولة -ولا سيما في مرحلة ما بعد مبارك- بسطت

---

[1] الأصل في الطاغوت في اصطلاح أهل الإسلام: أنه كل ما عبد من دون الله، لكنهم يخصونه -في هذا الباب- بمن يُصرف الحكم والتشريع من البشر، فيُطلَب منه الفصل في القضايا، ويجعل قوله بدل ما جاء به النص من حكم وبيان. انظر:

Hamid Rahman. 1982. *Jibt, Taghut and the Tahkīm of the Umma*. Arabica 29 (1): 50–9.

[2] بين منهجين، المقالة الثانية والعشرون (ص ١٦٠).

سلطانها على جامعة الأزهر العريقة، فكان من ذلك تقييد حرية التعبير، وتصرفت في المناهج، وضيقت على كبار علمائها (Mahmood 2015). وكما أبانت روزي بشير (Rosie Bsheer)[1] وهاكان اونغر (Hakan Ongur)[2]، فقد تولت الدول أيضًا مضمون خطبة الجمعة، التي كانت –حتى حين كان يمول من السلطان أو الخليفة– موكولة إلى تقدير كل خطيب. بل إنّ الأوقاف –التي كانت ركيزة في تنمية التدين– صارت لها وزارات تتولى إدارتها ونزعت سلطان المجتمعات المحلية عليها. وبعض الدول كتركيا جاوزت ذلك إلى جعل المساجد من أملاك الدولة لا «دور عبادة» (Gözaydın 2016).

ويشير أبو قتادة –تأسيسًا على تأصيل عبد الله عزام[٣]– إلى أنّ القول بسيادة الدولة يقتضي انفرادها بتأويل الأحكام مع أنّ الحكم لله، فيقول: «ومعنى السيادة في المفهوم الديمقراطي هو نفس معنى السيادة في الدين الإسلامي، حيث يقول دهاقنة القانون الوضعي أنّ السيادة سلطة عليا مطلقة (لا سلطة فوقها) لها الحق

---

[1] Rosie Bsheer. 2020. *Archive Wars: The Politics of History in Saudi Arabia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
[2] Hakan Ongur 2020. *Performing Through Friday Khutbas: Re-Instrumentalization of Religion in the new Turkey*. Third World Quarterly 41 (3): 434–52.
[٣] انظر: عبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل.

في تقييم الأشياء والأفعال، وتقييم الأشياء بتحسينها وتقبيحها وتقييم الأفعال بتحليلها وتحريمها»[١].

إلا أنّ الدولة حين ادعت لنفسها «سيادة التشريع المطلقة» صارت الناظرة في أمر الدين، بما في ذلك حدّه وتعريفه ومعناه[٢]. ومن لوازم ذلك -كما ذكره طلال أسد ووائل حلاق- أن يكون لها أن تُجري من أحكام الشريعة ما تشاء وتدع ما تشاء بحجة حماية النظام. ففي مصر تتولى المحاكم العَلمانية إقامة الأحكام الشرعية حيث ما تراها موافقة لمصالحها (Ali Agrama 2012). والدولة ليست ذات غاية واحدة مضبوطة، ولا هي ناطقة بحكم الشرع، بل إنّ السيادي هنا -كما يشرح حسين علي عجرمة- «داخل القانون وخارجه، قانوني وغير قانوني معًا»[٣]، فيصير الدين -بدل أن يكون وحيًا ملزمًا- أمرًا يُنظر إليه نظر «ما لا يُحتج به»[٤]. وأبو قتادة لا يعنيه الخوض في غور عمل المؤسسات العَلمانية كحسين علي عجرمة وطلال أسد ووائل حلاق، وإنما وافقهم في أصل الاعتراض لِما يرى من اندراس الإسلام في حياة الخلق، ولا سيما غياب سيادة الشريعة.

---

(١) بين منهجين، المقالة السادسة والأربعون (ص ٣٢١).

(٢) السابق (ص ٣٢١).

(3) Hussein Ali Agrama. 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press. p.142.

(4) Ibid. p.75.

يقرر أبو قتادة أنّ معنى السيادة باق في الدولة، وإن ادعت العمل بالشريعة. فالدولة -كونها صاحبة السيادة والسلطان- تملك التفسير والإمضاء.

فلو قدرنا أنّ دولة -كمصر- أقامت الأحكام المنصوص عليها في الشريعة -كالحدود[1]، وتحريم الربا والخمر والمخدرات، والردة، ونحو ذلك- لظلت عنده خارمة لأصل التوحيد واقعة في الشرك -صرف الحكم لغير الله- وهو أعظم الذنوب في الإسلام[2]. ووجه ذلك أنّ البرلمان أو الملك أو أي هيئة أخرى مَن «أجاز» تلك الأحكام، أي إنها أذِنت باسم سيادة الشعب أو سيادة الدولة. ويعزو أبو قتادة وعبد الله عزام هذا لانفصال «العلم» عن «الدين»، يقول أبو قتادة: «كل قانون وإن كان يلتقي مع الشريعة الإسلامية في حده ووصفه وفُرض عن طريق البرلمان وخيار الشعب لن يكون إسلاميًّا، بل هو قانون طاغوتي كفري»[3].

يقال إنّ كل دساتير بلاد المسلمين تبتدئ بإثبات السيادة والتشريع للدولة، لا الوحي. ويُبِين أبو قتادة عن سمة حداثية في الدولة القومية وهي كون الإنسان

---

[1] والمراد بالحدود هنا ما حدّه الشرع من العقوبات، وسميت بذلك لكونها موانع تقام بين الناس والوقوع في المحارم. وهي عقوبات مقدّرة لا مدخل للاجتهاد في أصلها، كالقود في القتل، والجلد [أو الرجم] في الزنا، وقطع اليد في بعض وجوه السرقة.

[2] بين منهجين، المقالة السادسة والأربعون (ص ٣٢١).

[3] بين منهجين، المقالة الخامسة والأربعون (ص ٣١٥).

–أو السيد– مَن يقرر حالة الاستثناء، أي عند وقوع النزاع للدولة التصرف بما تراه من تأويل القانون وتعطيله في حال الطوارئ. وفي مسلك جدير بالنظر يدعو أبو قتادة إلى قلب مقولة شميت الشهيرة: «جميع أصول النظرية الحديثة للدولة أصول لاهوتية معلمنة» (Schmitt 2007 [1932], 42). فبدل إحلال الألوهية في السلطة والسيادة لتأكيد الدولة، يدعو أبو قتادة إلى نظرية سياسية تكون فيها السيادة والحكم لله وحده. ويبقى بعد ذلك النظر في صفة هذا الحكم الذي تكون فيه السيادة لله: إذا كان للأمة منازعة سيادة الدولة حتى في حالة الاستثناء، فما حدود ذلك وكيف تُرتّب وجوه العمل فيه؟ وهي مسائل جليلة، لكنّ استقصاءها خارج عن غرض البحث.

الخاتمة: الجهاديون والمجاهدة لمعاني تفكيك الاستعمار

تناول البحث المطارحة بين أبي قتادة في تنظيره للجهاد العالمي، ومقولات تفكيك الاستعمار والماركسية المحدَثة النقدية للدولة الحديثة. وحاصل قوله أنّ الدولة الحديثة مرفوضة لِما تضمنته من جعل السيادة لنفسها وانفرادها بالولاية القانونية: فلها وحدها الفصل بين المسموح والممنوع، وبين العلم الذي يحتج به وما لا يحتج به، ولها التصرف في الخلق قتلًا وجرحًا وتدبيرًا صيانة لبقائها. ولا دفع للدولة الاستعمارية إلا برد السيادة لله والجهاد على ذلك والصبر عليه. ثم قرر أنّ الحاكمية لله، وأنّ هذا الأصل مبثوث في الكتاب والسنة، ظاهرُ البيان،

تقوم عليه تربية النفس، ومنه يستمد نظام الاجتماع. وإذا استُعين في تقرير ذلك ببعض ما ذُكر في نقد الحداثة، فإنه يُنزَّل على معنى أنّ الجهاد العالمي على أنه إحياء للأخلاق الإسلامية منزهة عن الحداثة، على نحو ما قرره وائل حلاق من أنّ الحداثة استعمارية، وأنّ مجاهدة الاستعمار حقًّا –على بُعد مناالها– لا تتم إلا بنقض أصوله وتقويض السلطات الملازمة للدولة الحديثة، وإقامة نظام أخلاقي (إسلامي) يباينه.

ولـمّا نظر في مقالات الماركسية المحدَثة، جعل التنظير السياسي الإسلامي بإزاء أيديولوجيا الدولة وما تقيمه من معانٍ تصون بها سلطانها بتوظيف المؤسسات الدينية في ذلك. فصار النظام السياسي الإسلامي عندئذ عودة إلى حالة متقدمة، تخالف نسق الحداثة، وتنشئ سيرة تقاوم الهيمنة بما تقيمه من معان في النفوس وتنازع سلطات الدولة التأديبية والقسرية. وأصل ذلك إحياء الفقه، وتنزيله في العمل، على مثال ما كان عليه أمر الخلافة الأولى. وخاصةُ هذا الحكم أنه يرد السيادة لله، فلا يُلتزم فيه بحكم يخالف الشرع. ويضطرب أبو قتادة في تنظيره بين استبطان ما ورد في نقد الدولة، وبين جريه على ما استقر من معان تشبه ما أحدثته التصورات الحديثة للإمبراطورية وتعليل التاريخ على سَنن منظور السردية الكونية الشاملة. لكنّ غرض البحث انحصر في بيان المطارحة بين المنهج الجهادي ومذهب تفكيك الاستعمار. وأما ما وراء ذلك: من صفة هذا الحكم ومَن القائم بتأويل النصوص، وما مقدار ما يأخذه المنهج الجهادي من مقالات مخالفيه،

فمسائلُ دقيقة. والحق أنّ الجهاديين لم يتركوا هذه الأسئلة بلا جواب لكنّ إجابتهم تتطلب بسطًا ونظرًا وتحليلًا مستفيضًا، فحري أن تفرد بالبحث.

المراجع

Cole Bunzel. 2016. *The Kingdom and the Caliphate: Duel of Islamic States*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

Thomas Hegghammer. 2010. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas Hegghammer. 2020. *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fawaz A. Gerges 2009. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fawaz A.Gerges 2017. *ISIS: A History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lav Daniel. 2012. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. New York, NY: Cambridge University Press.

Joas Wagemakers. 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al- Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joas Wagemakers. 2016. *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Devji. 2017. *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. London: Hurst Publishers.

Faisal Devji. 2019. *Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York, NY: Oxford University Press.

Hussein Ali Agrama. 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Cavanaugh William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York, NY: Oxford University Press.

Wael B. Hallaq 2012. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York, NY: Columbia University Press. («الدولة المستحيلة»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات [النازعات])

Salman Sayyid. 2014. *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. Oxford: Oxford University Press. («استعادة الخلافة: تفكيك الاستعمار والنظام العالمي»، الشبكة العربية [النازعات]).

Talal Asad. 2003. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press. («تشكلات العَلماني»، دار جداول [النازعات])

Talal Asad. 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press.

William T Cavanaugh. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York, NY: Oxford University Press.

Michael Cook. 2014. *Ancient Religions, Modern Politics*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.

Ahmad S. Dallal. 2018. *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*. Chapel Hill, NC: UNC Press Books.

Roxanne L. Euben. 1999. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mayanthi L. Fernando. 2014. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, NC: Duke University Press.

Fawaz A.Gerges. 2009. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fawaz A. Gerges. 2017. *ISIS: A History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jan-Peter Hartung. 2014. *A System of Life: Mawdūdī and the Ideologisation of Islam*. London: Hurst and Company Limited.

David Harvey. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Thomas Hegghammer. 2020. *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press. («القافلة: عبد الله عزام وصعود الجهاد العالمي»، الشبكة العربية [النازعات]).

Thomas Hegghammer. 2010. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press. («الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، الشبكة العربية [النازعات]).

Joel Hodge. 2020. *Violence in the Name of God: The Militant Jihadist Response to Modernity*. London: Bloomsbury Publishing.

Jaan Islam. 2023. "The Portrayal of Jihadi-Salafism: The Role of Knowledge Production in Fabricating a Global Enemy." In *Disentangling jihad, political violence, and media*, edited by Dörre Robert, Günther Christoph, Pfeifer Simone.

Jaan Islam. 2022. *Islam and the State in Ibn Taymiyya: Translation and Analysis*. London: Routledge.

Jaan Islam. 2019. *The political thought of Abul A'la Maududi and the limits of the secular*. MA Dissertation: University of British Columbia, Vancouver.

Daniel Lav. 2012. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. New York, NY: Cambridge University Press.

Darryl Li. 2019. *The Universal Enemy: Jihad, Empire, and the Challenge of Solidarity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lia Brynar. 2009. *Architect of Global Jihad: The Life of Al Qaeda Strategist Abu Mus' ab Al-Suri*. New York, NY: Columbia University Press.

Shiraz Maher. 2016. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. New York, NY: Oxford University Press.

Saba Mahmood. 2011. *Politics of Piety*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Saba Mahmood. 2015. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.

Andrew F. March. 2003. "State Ideology and the Legitimation of Authoritarianism: The Case of Post- Soviet Uzbekistan 1." *Journal of Political Ideologies* 8 (2): 209–32.

Andrew F. March. 2019. *The Caliphate of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Karl Marx. 1992 [1867]. *Capital: A Critique of Political Economy*. New York, NY: Penguin.

Walter D. Mignolo. 2007. Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. *Cultural Studies* 21 (2–3): 449–514.

Nabil Mouline. 2014. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. New Haven, CT: Yale University Press.

Mura Andrea. 2016. *The Symbolic Scenarios of Islamism: A Study in Islamic Political Thought*. London: Routledge.

Richard A. Nielsen. 2017. *Deadly Clerics: Blocked Ambition and the Paths to Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.

Milad Odabaei. 2019. The Outside (*Kharij*) of Tradition in the Aftermath of the Revolution: Carl Schmitt and Islamic Knowledge in Postrevolutionary Iran. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39 (2): 296–311.

Hakan Ö. Ongur. 2020. Performing Through Friday *Khutbas*: Re-Instrumentalization of Religion in the new Turkey. *Third World Quarterly* 41 (3): 434–52.

Esra Özyürek. 2006. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham, NC: Duke University Press.

Mustapha K. Pasha. 2005. Islam, 'Soft' Orientalism and Hegemony: A Gramscian Rereading. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8 (4): 543–58.

Thomas Piketty. 2020. *Capital and Ideology*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Hamid Rahman. 1982. Jibt, Taghut and the Tahkīm of the Umma. *Arabica* 29 (1): 50–9.

Aaron Rock-Singer. 2018. *Practicing Islam in Egypt: Print Media and Islamic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mohammed Abu Rumman. 2014. *I am a Salafi: A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Translated by Barari Hassan. Amman, Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Saheeh International. 2004. *The Qur'an*. Medina, Saudi Arabia: Al-Muntada al-Islami.

Edward W. Said. 1985. "Orientalism Reconsidered." *Race and Class* 27 (2): 1–15.

Salman Sayyid. 2014. *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. Oxford: Oxford University Press.

Salman Sayyid, Uzma Jamil, Ruth Mas, AbdoolKarim Vakil. 2015. "ReOrient: A Forum for Critical Muslim Studies." *ReOrient* 1 (1): 5–10.

Scheuerman William E. 2006. "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib." *Constellations* 13 (1): 108–24.

Carl Schmitt. 2007. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rupe Simms. 2002. "Islam is Our Politics": A Gramscian Analysis of the Muslim Brotherhood (1928-1953). *Social Compass* 49 (4): 563–82.

Quentin Skinner. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8 (1): 3–53.

Quentin Skinner. 1988. "A Reply to my Critics." In *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, edited by Tully James, 231–60. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Anne Speckhard. 2018. "Another Face of Abu Qatada: Speaking on the Principle of Terrorism." *Modern Diplomacy*. https://moderndiplomacy.eu/2018/02/16/another-face-abu-qatada-speaking-principle-terrorism/.

Muhammad Sulaiman. 2018. "Between Text and Discourse: Re-Theorizing Islamic Orthodoxy." *ReOrient* 3 (2): 140–62.

Bassam Tibi. 2012. *Islamism and Islam*. New Haven, CT: Yale University Press.

Joas Wagemakers. 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al- Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joas Wagemakers. 2016. *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiktorowicz Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafī Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29, (3): 207–39.

Murat Yaman. 2012. "Intellectual Hegemony of Justice and Development Part in Turkey: A Gramscian Perspective." PhD dissertation, Middle Eastern Technical University, Northern Cyprus.